

Notas sobre lo *trascendental*

Oscar del Barco

*Todas las buenas doctrinas son inútiles.
Usted tiene que cambiar su vida.*

Wittgenstein

1 - J. F. Courtine (“El ABC de la desconstrucción”, en V.A., *Derrida...* ed. Galilée) analiza el “y”, “ni”, “o”. “salvo”, etc. (los llamados “sincategoremas”, dice)... analiza la “desconstrucción” con referencia a la *khōra*, a la diferencia, a la huella, etc.; dice que “no es ni una filosofía, ni una doctrina, ni un saber, ni un método, ni una disciplina, ni un concepto determinado, sólo eso que llega si eso llega...” (21). “No es ni un acto ni una operación...es un acontecimiento” sin conciencia, sin sujeto, etc. (20). Se trata de un “enigma” [carta a un amigo japonés, en *Psyqué*, y “Et cetera...”, en “Daimon, Revista de filosofía” nº 19]. El “y”, vacío o terminal/interminable, puede considerarse como una flecha “lanzada al azar”, es decir, al infinito: la rosa interminable del verso de Gertrude Stein, la que no puede ser una rosa porque es la “ausente” de todo ramo, según Mallarmé. Este “y” es, de otra modo, el *más* que excede infinitamente la “cosa”, toda cosa, abriendo en ella una fisura incolmable: “Sistema” y *más*, “Infinito” y *más*, “Dios” y *mas*, “yo” y *más*, “Voluntad” y *más*... Derrida habla de “la fuerza invencibles del ‘y’” (articular la risa, como hace Foucault, al “y” -al absurdo de la enumeración borgeana- no deja de ser una consecuencia angustiante del propio texto por la desarticulación impenetrable, fuera de toda lógica, del enunciado). Si suprimiéramos aceptando la sugerencia de Derrida todos los “y” del discurso lo que sucedería es simple y catastrófico: no habría discurso, no habría humanidad, sino partículas de sonidos dispersos y sin sentido, gruñidos,

gritos, quejidos... o, tal vez, como dice, se descubrirían “secretos apasionantes”; preguntemos (aventurándonos) ¿el secreto del *habla*?

2 - El análisis posterior de la deconstrucción me parece que puede aplicarse a lo *trascendental*: “no es ni una filosofía [ni filosofía, ni ética, ni estética...], ni una doctrina, ni un saber, ni un método, ni una disciplina, [ni una cosa, ni un *sujeto*, ni un concepto determinado], lo que llega si es que eso llega” (p. 14, yo intercalo). El “y” proyecta a través del *más* hacia lo abierto y, al mismo tiempo, liga, junta o une con un anterior-pasado también abierto, imposible de cerrar en un pasado, ya que también el pasado es una abertura imposible de clausurar en una verdad, en un hecho, en un origen. De allí que la flotación del “y”, su indeterminada e incomprendible i-realidad, lo vuelva esencialmente *trascendental* (presupuesto). La deconstrucción se mete de lleno en ese laberinto de los sincategoremas porque allí está lo que podríamos decir su *quid*, que es el *quid* del lenguaje, la trama -diría Kant- invisible, la tela donde de manera inestable, indecible, está el “mundo” como pura virtualidad de un “quien” inexistente, si existir es un “poner” (Kant), pero un poner sin nadie que ponga ese poner en algo (para que el “mundo” existiese tendría que haber alguien -aunque fuese una X- que pusiera la *existencia* al mundo [la “existencia”, no un algo-ente]).

3 - El “y” (en general los sincategoremas no existen “fuera de toda conexión”, “desligados de todo enlace”; esta es la crítica de Husserl a Aristóteles) desligado, autónomo, carece de sentido, por supuesto, pero ¿es posible? También “ahí” o “mesa” sin lenguaje carecen de sentido; más aun, el lenguaje mismo descompuesto en palabras sueltas carece de sentido, al igual que las palabras. Por supuesto que “y” tiene sentido en el habla, y no podemos dejar de lado el habla, no podemos decir que hacemos una *epojé* del habla y luego seguir hablando. Si no hubiese habla no habría “y” (y si en un lenguaje no hay un “y” expreso, inscripto, siempre el lenguaje está recorrido-sostenido por los sincategoremas [y, sin, también, o, etc.] [el y tiene, por otra parte, una significación de conocimiento concreto: esta mesa y esta silla; y una significación digamos ontológica:

esto y esto y esto...]). Es imposible que una palabra aislada sea “comprendida” (porque ya no sería palabra sino un simple sonido); la comprensión implica necesariamente el lenguaje que se está usando: si escucho la palabra *boy* y no sé inglés nunca sabré que se refiere a un “muchacho”, etc. [Creo que existe un quiasma esencial entre el “y” -conjuntivo- y el “o” -disyuntivo-, y que ambos tienen un vínculo estrecho con la teología negativa y positiva; y creo que el entramado de los sincategoremas son esenciales a toda teología]. La deconstrucción-en-acto quiere decir deconstruir tal o cual X o Z; pero la deconstrucción-en-potencia no quiere decir nada; aquí se introduce el tema de la paradoja: hay deconstrucción y deconstrucción; “esto y esto, esto sin esto, esto salvo esto, amor (y) sin amor, Dios (y) sin Dios, ser (y) sin ser, religión (y) sin religión, fe (y) sin fe, perdón (y) sin perdón, don (y) sin don...” (p. 24). “Todas las aporías del ‘y’ que acabamos de evocar (y son también las de lo indecible como condición de la decisión posible-imposible, de la decisión pasiva como decisión del otro en mí, y del *double bind* y del suplemento: tanto...como, o...o, y/o, ni...ni, etc.) resurgían entre cada acontecimiento (deconstructor) y su firma (‘La deconstrucción y yo, y yo, y yo’)”. Para concluir que la deconstrucción sólo es posible como imposible pues se esfuerza por pensar (“si esto fuera posible”) “el ‘y’ del exceso ambiguo, el ‘y’ que pone todo orden colectivo en vía de diseminación. El ‘y’ diseminal es el ‘más que uno’ [¿hay más que uno?], y el ‘más de una voz’ y el ‘más de una lengua’, y el ‘más de dos’, y el ‘más de tres’, etcétera”. ¿Podríamos hablar de una incursión en lo trascendental? ¿Pero cómo sería eso posible salvo (otro sincategorema) mediante variaciones imaginarias, i-reales por el presupuesto indefinido-infinito de lo trascendental como presupuesto de toda palabra, lengua, *nomos*, ser, etcétera? La deconstrucción entonces como disolución de cualquier sentido, sustancia, lenguaje, o de toda filosofía, religión, teología, ética, etc.

4 - [Lo trascendental: el hecho imposible de *esta* conciencia; o lo que sostiene, lo previo de la diferencia ser/ente, sujeto/objeto, etcétera. ¿La diferencia derridiana? (en la diferencia la división sujeto/objeto se vuelve sobre el sujeto para instaurar en él la misma división sujeto/objeto e inda-

gar o problematizar el qué del sujeto; y debemos recordar que para Heidegger la *metafísica* consiste en la instauración -o posición- del yo-sujeto-alma, etcétera, sin preguntarse por el qué o el quién de lo que llamamos yo-sujeto-alma, etcétera: si decimos yo-pienso, ¿qué o quién es ese *yo* que piensa? ¿quién o qué es ese sujeto o yo que piensa? ¿*existe* (o *es*) tal sujeto-yo-alma? Si decimos “cosa” (Descartes) u “hombre” (Spinoza) o “habla”, o incluso “Dios”, ¿qué serían esa *cosa*, *hombre*, *habla* o *Dios*? ¿Un regreso infinito y por lo tanto indeterminado, incomprensible, indecible? ¿Un imposible origen absoluto? ¿Lo Absoluto como origen? ¿Pero por qué detener la pregunta en el Absoluto y no seguir inquiriendo por el propio Absoluto? ¿Por ser una idea sin más? En su crítica a la metafísica Heidegger desplaza el problema a una anterioridad a la división; su ontología fundamental apunta en este sentido, en el sentido del eso-trascendental que posteriormente planteará como el hay-se-da (el *es gibt*) del acontecimiento-co-apropiante de ser-hombre que denomina *Ereignis*. ¿Lo “Inaccesible” como escribe en su poema de *agradecimiento*? El *se* (es) el donante, pero al dar queda afuera (digamos: su propio dar, el don, lo desplaza y así lo oculta, lo saca del ver). Dos cuestiones: 1) ¿es posible (o imposible) indagar sobre la posibilidad lógica de tachar el requerimiento de un *donante*, de un *don*, y de un *donatario*? en cuyo caso sólo quedaría la *nada* (de nombre posible) o el *vacío*, el estado-de-silencio al cual darle el nombre (por arbitrio), investido metafísicamente, de *dios*. Pero ¿por qué *decir* y no guardar un silencio sagrado-poético, o darle Voz (Heidegger, *Ser y tiempo*, 59, pp. 307-319) al silencio? Aquí ya no cabrían los dioses-idos ni el último-dios, sino la expectativa-deseo fuera de lo humano. El *donador* no puede reducirse a donar y va a su *sí-infinito*, a la infinitud de su exceso sin nombre, sin determinación absoluta. “Donador” es una palabra sin concepto posible: si al donador lo llamamos *dios*, “dios” sería un *flatus vocis*, un puro significante sin significado y sin ser-real. Tanto mundo, como dios y hombre, son “dones”; las “ideas regulativas” son “dones”, lo *Ereignis* es un “don”, todo lo no construido-constituido por el “hombre” es un don, (algo-*dado*); este es un límite, pues si decimos que es dado por un *donador* (un “dios” por ejemplo) de inmediato surge la pregunta por el *donador* del *donador*: ¿quién o qué *da* al que *da*? ¿Y si

hubiese un más que ser o Dios, un (...) innombrable que diese lo dado? En tal caso seguimos en lo mismo, en la *pregunta* por el *donador* de ese *donador* innombrable (siempre hay un *más*, y este más, esta pregunta indetenible, proyecta al “abismo” “a través del cual saltamos en lo abismal” dice Heidegger (*Parménides*, p. 193), en lo sin fundamento (“Pero el ser no es ningún fundamento, sino lo sin-fundamento” *-idem-*) (la detención del preguntar es arbitraria, es un corte arbitrario, un “hasta aquí llegamos” inusitado, azaroso, pues se podría seguir inquiriendo...).

5 - *Donación* equivale a decir más o a exceso (de sujeto o alma...). La “idea” de infinito-dios-absoluto-mundo-yo conlleva necesariamente un *exceso*. Vale decir que no pueden clausurarse en cosas o sustancias limitadas. El *apeiron* griego, es decir lo no-limitado, lo sin-límite, se refería a este exceso. *Dado* significa que no es constituido o construido por el hombre (¡no hay “hombre”!), vale decir que es una gracia, un regalo... un don. Pero, y este es el problema, sin nadie (un Dios determinable, por ejemplo) que sea el donante, sin nadie (un hombre, por ejemplo) que reciba el don-regalo, y sin nada, sin algo, que sea donado-regalado. ¿Para qué hablar entonces de don? Pienso (kantianamente, lo reconozco) que se trata de decir que estamos ante un acontecimiento incomprensible. ¡Como si todo fuera un espejismo de nada! ¿Y lo trascendental? Lo trascendental dice lo no-nada, un estado de no-ser y de indecibilidad. Más concretamente: un éxtasis, o una *vida* (lo *trascendental* en el sentido del último Deleuze, pero no trascendente *ni* inmanente, ¿a qué sería inmanente-trascendente si en lo trascendental no hay *ser* ni *sujeto*). Hablar de la imposible posibilidad del don está bien, pero hay que aclarar qué se quiere decir con semejante paradoja (¿o la paradoja es sólo la retórica de una contradicción o de un absurdo?). Creo que el don es posible como no-nada, pero que es imposible como determinación, vale decir que no es posible *determinarlo* como cosa-ente, supremo o no (por eso Derrida niega la posibilidad de una fenomenología del don “como tal”, pero no niega la fenomenología de “la presencia de algo”; en otras palabras: de lo que hace posible la fenomenología no puede haber fenomenología... sin caer en un círculo). La donación lo lleva a J.-L. Marion, por más sofisticado e incluso reticente y eufemís-

tico que sea su discurso, a un donante-Dios (sin referirnos a lo que entiende y/o no entiende por Dios, a su “dios sin ser” o dios como pura *huella*), mientras que Derrida permanece en el equilibrio doloroso de la línea: la *khōra* “como heterogeneidad absoluta a la filosofía y a la historia judeocristiana de la revelación”. ¿*Khōra* podría ser un nombre de lo innominable trascendental? El poema “variaciones sobre un viejo tema” termina con un verso que bien podría referirse a lo trascendental: “lo que queda cuando no queda nada”. Pero en ese punto se produce una muerte, una resurrección o un renacimiento: ¿muerte de la filosofía, resurrección de la metafísica o un “nuevo comienzo”? Muerte de la filosofía, por cierto. Resurrección de la metafísica, por cierto. ¿Nuevo comienzo? Este es el tema...

6 - Badiou plantea el problema de lo “inexistente” en Derrida (*cit.*, p. 171 y ss.), y lo vincula con lo trascendental: es lo mínimo del existir, un existir “lo menos posible” que desde el punto de vista del mundo es “como no existir”, “no tiene carácter ontológico”, es una ley del aparecer o de ser-en-el-mundo: “que haya siempre un punto de inexistencia” (p. 175). Según Badiou el trabajo filosófico de Derrida habría consistido en el fondo en un intento por “inscribir lo inexistente” reconociendo al mismo tiempo que tal inscripción es imposible, es decir “inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción”, lo que llamó un punto de “fuga”. Este punto no puede captarse o nombrarse sin perderlo, de allí que sólo sea posible “localizarlo”; el ejemplo que da Badiou es el de la diferencia como punto de fuga de la diferencia ontológica ser/ente, no el ser y/o el ente en su diferencia sino la diferencia como tal, como lo que posibilita la diferencia ontológica: diferencia (siempre lo que se desconstruye es la diferencia, ya sea ontológica, política, sexual, estética, ética...): el punto de fuga sería el punto en que la diferencia desfallece, se fuga, ante la diferencia. [Esta diferencia puede llamarse *khōra*, puede llamarse ser, dios, sustancia, trascendental, etc.]. El punto de fuga de la inscripción discursiva, la búsqueda obsesiva y polimorfa de ese punto a partir del cual se despliega la deconstrucción, habría sido “el deseo de Derrida”, digamos, encontrar la falla del discurso no

sólo como imposición sino como constitución, y la falla, la fuga, es la apertura al exceso y el exceso siempre es más que el exceso o es el exceso del exceso, no “algo” en fuga sino la fuga, digamos, en-sí, sin contenido éntico. La fuga se puede señalar, “localizar”, pero no captar: lo que se capta ya es el espacio vacío de lo que se ha fugado, o de lo que se cree que se ha fugado. Tal vez la fuga siempre sea virtual, sin nada y sin nadie; “la fuga muerta” dice bien Badiou. Pero incluso la localización debe estar siempre en fuga, dejando sólo la huella, la “espalda” (como la de YHWH) de su paso, lo invisible de su no existencia. Digamos, siempre la disolución, la imposibilidad, el más de toda dicotomía filosófica, ética, política, religiosa. Badiou vincula ese “deseo de inexistencia” de Derrida o deseo de fuga con la diferencia. Y le hace sostener lo siguiente: “Al punto de fuga es necesario mostrarlo haciendo huir la lengua. Tienen que tener una lengua de fuga. Sólo se puede organizar en la lengua una mostración de lo inexistente si utilizan una lengua capaz de soportar lo inexistente”. ¿Una lengua? ¿Una escritura? ¿Lo inexistente que pese a todo, o que esencialmente o locamente, sostiene todo? Fuera de lo empírico y de lo trascendente, fuera de todo existente (que no puede sino ser empírico), fuera de toda nominatividad, ¿qué queda? ¿qué queda cuando no queda nada? ¿O hay que decirlo por la afirmativa: el qué que queda cuando no queda nada? ¿O el no-nada que es el qué?

7 - Este tema no puede terminar. No puede terminar porque se trata del infinito: a todo lo que se diga o se haga se le puede agregar un *más*; si uno dice ser, sustancia, yo, mundo, dios, etcétera, siempre se puede agregar, desarrollar, cuestionar, etcétera, el *concepto*; y lo mismo ocurre cuando se dice fundamento o presupuesto: ¿cuál es el fundamento del fundamento y el presupuesto del presupuesto, y así sucesivamente?; en caso contrario ¿por qué detenerse y decir: este es indubitablemente el fundamento de todo, por ejemplo Dios?; pero ¿y Dios? ¿Por qué Dios no tendría fundamento? ¿Por una decisión formal, por un decisionismo autista? ¿Acaso Eckhart no habla de un Dios-de-Dios al que llama Divinidad? Pero entonces ¿por qué la Divinidad no tendría otra Divinidad? ¿Y si el espacio, el tiempo y el ser, la sustancia, la causa y el yo, el mundo y Dios, fueran

posiciones: formas, esquemas, ideas “regulativas” u ordenadoras, puestas? ¿cómo hablar si no hay yo ni ser? ¿cómo *hablar* si no hay nada de lo cual hablar? Y ¿quién hablaría si no hay nadie que hable? A la pregunta de Derrida “¿cómo no hablar?” sólo hay una respuesta: callando. ¿Pero qué es callar en el orden de la filosofía? Callar, me aventuro, “es pensamiento que no es pensamiento” (versículo *zen*); vale decir lo que queda cuando no queda nada... del pensamiento metafísico cuando se deconstruye el pensamiento metafísico; esa nada-de-pensamiento-metafísico es el pensamiento que no es pensamiento (siempre categorial, determinante) metafísico. Por pensamiento metafísico entiendo el pensamiento cuyo presupuesto es la dicotomía sujeto/objeto y sus homólogos: dios/mundo/sustancia, espíritu/materia, yo-sujeto/otro... En general el presupuesto histórico-religioso de casi toda la filosofía ha sido esta dicotomía y sus desarrollos consecuentes, y de lo que se trata es de considerar la posibilidad de “pensar” ese pensamiento que es no pensamiento: un pensamiento sin sujeto que piense, sin objeto pensado y sin pensamiento *ese*... Sin dicotomía pareciera que la única salida posible es el solipsismo, un solipsismo que hiciera suyas todas las categorías, que se asumiera como yo-mundo-dios, y en lugar de *causa* reconociera el *Hecho* absoluto sin posibilidad de causa y de fundamento (porque si tuviese causa o fundamento todo recomenzaría: cuál es el fundamento del fundamento, etcétera). Pero el hecho siempre está excedido, siempre hay *más* [un *más* que supera el *solipsismo*]. Pero si hay *más* entonces el “hecho” ya no sería el hecho absoluto porque le faltaría ese *más*. Es cierto. El hecho es el hecho aquí-y-ahora, el *más* son las posibilidades infinitas del hecho, y las posibilidades infinitas pueden ser otro de los nombres de lo *trascendental*. El Hecho como el Infinito o Dios son *ideas*; y las ideas son el hecho como ideas.

[¿Fichte? Exceso de lugar de lo que llama “Yo”: Absoluto. Inevitable. No es posible partir sino de esto-aquí, llámeselo como se lo quiera llamar: yo, mundo, da-sein, sujeto-trascendental, dios. Pero ¿qué conclusiones se derivan? Si esto es yo y yo es dios, entonces se trata de un dios impotente, imperfecto, finito, de un dios que ama, que odia, que desea, viola, ase-

sina... etc.: todo lo que le ocurre al hombre-yo le ocurre a dios por cuanto el yo es dios. Pero si dios fuera el nombre del “lo” *trascendental-previo-presupuesto-inmemorial*, ¿qué se derivaría? De eso no podríamos decir nada, sería al menos nada-de-decir, o decir todo (lo que es imposible: porque no hay *todo* real, hay todo ideal, es decir imposible). El hecho-del-hay o del ser ¿es o no es una incógnita?: ¿Por qué somos? ¿Por qué hay algo y no nada? ¿Qué sentido tiene el hecho de que haya mundo, de que haya hombre, cosas, plantas, animales, etcétera? Esta es una pregunta que no tiene respuesta porque el presupuesto de una posible respuesta sería poder salir del mundo, del ser y del hombre, etcétera, para poder determinarlo o conocerlo, y esta salida-de no tiene posibilidad de efectucción, por lo que, al menos desde el punto de vista lógico, la pregunta es una pregunta sin sentido. Pero ¿por qué esta persistencia de algo sin sentido, no sólo en el común de los hombres sino en los filósofos, en los teólogos, en los científicos (el *Dios no juega a los dados* einsteniano)? Si todo debe tener una causa también el mundo y el hombre y el ser y dios han de tener una causa. Si este es un *principio* ¿a qué se debe que dios, como causa de todo, carecería de causa? Y si aceptamos que dios carece por definición de causa por qué no puede el mundo y/o el yo-hombre carecer de causa? ¿Por qué habría una sola (cosa) (Dios) eximida de la necesidad lógica de causa o de “razón” de ser? Decir que esto es así porque es así es un acto arbitrario e indemostrable, carece de sentido incluso aunque fuera sostenido por la mayoría de los hombres, incluidos científicos, filósofos, teólogos, artistas... Pero decir que el problema no tiene sentido, que no hay tal problema, no cierra el interrogante, o, mejor dicho, cierra ese interrogante y abre a lo que siguiendo las palabras de Heidegger podríamos llamar “otro comienzo” (¿otra *edad*?): un comienzo que comienza en el punto de caída o de final de eso que podemos llamar metafísica: la idea de mundo, yo, dios, espíritu, alma, voluntad, o, en una palabra, de lo trascendente como fundamento. No una teleología sino el Acontecimiento en su emergencia sin previedad y sin finalidad. El “otro comienzo” es un comienzo sin fundamento trascendente, sin onto-teo-logía, en otras palabras: sin ser, sin dios y sin razón. ¿Se trata del abandono de la filosofía que es remplazada por el hacer, por el “cuidado de sí” (Foucault)? ¿o por

el Nihilismo positivo? ¿por una teología sin dios? ¿por el puro Acto? ¿o por no hablar o hablar como un loro? Cuando el loro “habla” decimos que no “habla”, pero cuando Carlos “habla” decimos que habla: ¿y si Carlos hablara exactamente como el loro: un ruido que no tiene sentido o que tiene sentido dentro de un espacio determinado? Para un gorrión el ruido del habla del loro y el de Carlos es el mismo ruido. Si alguien que no sabe alemán entra en un bar de Berlín lleno de alemanes conversando sólo oye un espacio-de-sonidos sin sentido, exactamente como oye al loro... aunque Carlos sabe-presupone que ese ruido tiene un sentido, mientras que el loro carece absolutamente de la captación de *ese* sentido; si bien el ruido como tal carece de sentido (por ejemplo la *o* y la *m*, etcétera), podríamos decir que el ruido, el hombre y el sentido conforman una unidad: lo que llamamos hombre es precisamente ese ruido-con-sentido *para* el hombre. El loro podría decir “yo” o “Pedro” o “Sujeto” de la misma manera en que el ruido-lenguaje de un hombre puede decir “yo” o “pienso” sin que pueda ver, tocar, o pensar ese “yo” o ese “pienso” por inexistencia, por puro *ruido*. Pero después vuelve y elabora teorías (*ruidos*) para tratar de entender lo incomprensible: es el propio lenguaje, esa infinidad de bucles, huecos, deslizamientos, el que, como *se* y/o como *lo/ello* (ruidos) se auto-inquieta en su propia maraña.

8 - “Adentro todo es oscuro” dice Schopenhauer. Sí, pero también es nuestra única claridad, una claridad sin adentro y sin afuera: el milagro de nuestro desconcierto, de la imposibilidad de *ser* (uno no *es*) y de *saber*. Es posible que al hablar de lo trascendental, del absoluto, del infinito, del *hay*, de dios... se esté hablando de esa claridad de la que no se puede hablar y de la que no podemos dejar de hablar porque sin ser (somos) *eso* que no es.

9 - En *Husserl* (Cahiers de Royaumont, ed. de Minuit) J. Hyppolite comenta la intervención del P. Van Breda diciendo “lo que más falta en Husserl... es, tal vez, la teoría de la subjetividad sobre la que hace descansar todo” (p. 321), es decir el estatuto de la subjetividad *trascendental*. Van Breda acepta la pregunta y, a su vez, sostiene que “el estatuto del *Ego*

trascendental está mal definido y permanece ambiguo”, porque Husserl habría evitado los principales problemas de la metafísica, y, ante todo, “el del estatuto ontológico del *Ego* trascendental”. Es un señalamiento grave y discutible, como veremos más adelante. Pero aquí quiero referirme a la enigmática y sucinta respuesta final de J. Hyppolite: “¿Es posible que esta ambigüedad concluya en lo que podría llamarse un *campo trascendental sin sujeto?*”. Van Breda es contundente: “Para Husserl esta solución es impensable” (p. 323). Acaso esto constituyera el límite que no pudo superar Husserl: pensar lo trascendental-sin-sujeto; y el extremo de su pensamiento fuera una intersubjetividad absoluta, un sujeto hiperbólico o humanidad trascendental. *Ego* y *Ego* trascendental no existen separados. El *Ego* trascendental no es producido ni creado por el *Ego*. Podríamos tal vez decir que son estados o formas distintas de lo mismo. “Constituyendo el *intimior intimo meo* yo no lo poseo [al *ego* trascendental] claramente y no soy consciente de él al estado puro”. Vale decir que el *Ego* trascendental no es producto de la reducción ya que en la actitud natural “El *Ego* trascendental ya está presente”, si bien es cierto que permanece oculto y “anónimo” (es claro que esta interpretación de Van Breda contradice el presunto idealismo trascendental de la fenomenología. Hay *Ego* trascendental y la reducción es el camino necesario e inevitable para llegar al mismo, o, mejor dicho, para verlo sin verlo, porque no es algo, como fondo de todo *ego*). El tema central lo introduce Ingarden al reconocer, junto con Van Breda, que “los últimos motivos de Husserl en sus consideraciones sobre la conciencia trascendental son de naturaleza metafísica (el problema de Dios)” (p. 330). Van Breda acepta este acuerdo sobre el carácter metafísico de la *conciencia trascendental*, como “forma bajo la cual se le plateó a Husserl el problema de Dios”, si bien es cierto -dice- que en la obra “escrita” nada demuestra “que pueda identificarse su (la) problemática del *Ego* trascendental con la problemática teológica”.

10 - Husserl (al igual, por otra parte, que Heidegger, Lacan, Foucault, Derrida, etcétera) reconoce la “genialidad” de Descartes, quien descubrió “algo grande y enorme”, ““el punto arquimédico’ de toda filosofía auténtica” (*Krisis*, p. 18) : encontró mediante la reducción (o duda metódica:

superación de lo político como *praxis clausurada* en el espacio “político”: la duda como camino de lo abierto a lo *abierto*) la base apodíctica de la constitución; pero este descubrimiento (que tiene por supuesto su historia y no es algo que le cayó del cielo) fue desvirtuado al convertir al *yo* en *sustancia*, y al trasladar a Dios -¿pero a qué Dios?- el fundamento (en honor de Descartes hay que tener en cuenta su distinción entre el conocer y el ser, entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, que son esenciales para comprender las prioridades: desde el punto de vista del conocimiento lo primero, el punto de partida, es el *ego* incognoscible que conoce, pero desde el punto de vista del ser lo primero es el *infinito* -o dios o *hay*, etcétera-).

11 - Un gran problema de la fenomenología de Husserl es el de la intersubjetividad: ¿cómo a partir de la subjetividad trascendental del *Ego* puedo demostrar la existencia de otro *Ego* trascendental? O ¿cómo puedo superar el solipsismo de un *Ego* trascendental? Trataré de resumir el problema. El callejón sin salida al que habría llegado Husserl: la imposibilidad de una “pluralidad de *Ego(s)* trascendentales”, ¿tendría una salida? En su extenso e importante trabajo M. A. Schutz sostiene que “El resultado de nuestros análisis nos obliga a concluir que la tentativa de Husserl para fundar la constitución de la intersubjetividad trascendental a partir de las operaciones de conciencia del *Ego* trascendental no tuvo éxito” (*Husserl*, Royaumont, p. 362). ¿Acaso la fenomenología termina en un nuevo solipsismo? Creo que sin decirlo expresamente hay en el pensamiento final de Husserl una deriva teológica que plantea una armonía preestablecida por Dios. El espectador archi-trascendental al que se refiere Fink (en *idem*, p. 360) como autor de la última *epojé* podría ser relevante al respecto. Hay un *ego* primario que realiza la constitución; un segundo *ego* o *ego* trascendental que realizaría la *epojé*; y un tercer *ego* o el Espectador trascendental absoluto que podría pensarse absorbiendo todo en su propio *Ego* archi-trascendental o Prius absoluto (en términos schellingeanos), o ¿por qué no llamar Dios a eso-abierto-absoluto, vale decir infinito, sin determinación posible, etcétera? Dice Schultz: “Si lanzamos una mirada de conjunto sobre el desenvolvimiento de las fases sucesivas, una a una,

encontramos sucesivamente: intersubjetividad en el mundo de la vida, soledad en la esfera primordial, intersubjetividad trascendental, soledad del espectador trascendental” (p. 361). Kelkel se refiere a la *Lógica formal y lógica trascendental* donde Husserl “vincula el problema de la constitución del otro en yo con el problema de Dios -que podría aparecer como el supremo Otro...”. Y en la misma discusión Fink sostiene que ese sujeto trascendental no puede “absolutamente hablando” morir; y agrega que Husserl en ciertos manuscritos últimos “llega a la curiosa idea de un Yo-original, de una subjetividad original que *precedería* a la distinción entre la subjetividad primordial y la subjetividad trascendente de otras mónadas; en esos textos Husserl trata, en consecuencia, de suprimir la pluralidad en la dimensión de lo trascendental, lo que lo conduce a una problemática semejante a la del último Fichte [...] Así en esos últimos manuscritos existiría para Husserl una vida original que no sería ni una ni múltiple, ni fáctica ni esencial, sino el fundamento último de esas diferencias, una vida original trascendental que se pluralizaría y se estructuraría ella misma...” (p. 372; yo subrayo). Van Breda dice coincidir con Ingarden respecto a que la “conciencia trascendental... es la forma en que se le plantea a Husserl el problema de Dios” (p. 332); [¿el “campo trascendental sin sujeto” del que hablaba allí mismo Merleau Ponty?].

12 - [La discusión filosófica de Husserl con Kant es constante y de una importancia decisiva; en *Crisis* afirma que “Kant nunca se arriesgó en las inmensas profundidades de la discusión fundamental cartesiana...” (p. 104), nunca fue lo suficientemente radical en la suspensión (*epoché*) del juicio de existencia, quedando atrapado en última instancia por la búsqueda de un fundamento trascendente (Dios). Kant no habría advertido que “su filosofía parte de presupuestos no interrogados” [algo semejante ocurre en las sextas *objeciones* a Descartes (*cit.*, ed. Gallimard, p. 519) donde lo critican porque “Diciendo yo pienso usted no sabe lo que dice...”, pues tendría que saber lo que significa “pensar”, etcétera; a lo que Descartes responde sosteniendo, entre otras cosas, que es suficiente que sepa eso “por una suerte de conocimiento interior que siempre precede lo adquirido, y que es natural a todos los hombres en lo que respecta al pensamiento y la

existencia...”], por lo cual agrega: “Comencemos nuestras reflexiones mostrando que las comprobaciones kantianas de la crítica de la razón poseen una base no interrogada de supuestos que co-determinan el sentido de sus preguntas”; lo puesto en juego ante todo es la idea de *noúmeno* y de intersubjetividad: Husserl rechaza la primera y critica la inexistencia de la segunda como problemática kantiana. Hay en Husserl una afirmación del mundo-pre-dado que la *epojé* no suprime sino que subsiste como un espacio propio: “Pero no por ello ha desaparecido el mundo exactamente como era antes para mí y como lo es aún, el mundo en cuanto mío, nuestro, el mundo de la humanidad [...] sólo que durante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada como puro correlato de la subjetividad que le da sentido de ser y por cuyo valer ese mundo ‘es’” (*Crisis*, p. 155). Ésta, agrega, no es una concepción que se le impondría al mundo, porque toda interpretación u opinión “tiene su terreno en el mundo pre-dado” y es de ese pre-dado del que se desprende el pensamiento mediante la *epojé*: “me hallo por encima del mundo”, del mundo convertido en fenómeno “en un sentido absolutamente único del término”. La *epojé* no suprime el mundo como mundo empírico sino que lo suspende mediante un desvío digamos ideal que lo contempla como constituido ideal-trascendentalmente. Esta sería la revolución fenomenológica: una intersubjetividad o humanidad trascendental constituyente (del mundo en cuanto constituido trascendentalmente). El camino (o el método) para llegar a un no-más-allá del yo o de la conciencia o del sujeto constituyente (o “Dios”) es la reducción o puesta entre paréntesis o *epojé* de todo objeto o idea hasta llegar a lo que no puede ser reducido sin que se aniquile el todo-mundo (lo “humano” como tal). A ese punto sin *más* Husserl lo llamó “Espíritu”, y de esta manera quedó, a mi entender, preso en la última estribación de la metafísica clausurando la posibilidad de lo abierto como exceso: en realidad la reducción nunca puede llegar a un punto final para desde allí dar sentido o fundamento, y esto es lo que no pudo ver Husserl en la idea de infinito de Descartes: el infinito impide cerrar al círculo humanidad-mundo en ningún ser (ni en un Ser supremo), conciencia, sujeto o lo que sea. La constancia del *más* del *hay* es el límite, lo que limita a la fenomenología pues si bien la *epojé* suspende todo “idealismo”

filosófico al final queda presa en el algo insuprimible del idealismo, tanto de Hegel, de Schelling como de Hume. Para Husserl se trata de una donación sin resto, como dice E. Housset: “La intuición donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento, porque lo que se dona se dona a sí mismo, absolutamente, sin resto” (Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, p. 44); yo diría que el resto de la donación es el donante, Kant diría el *noúmeno*; el *noúmeno* que podría ser ese Padre absolutamente incognoscible de la Trinidad agustiniana. También el estar abierto a la donación y “así abierto al ser” impugnaría la idea que niega el resto. Llamo límite al no reconocimiento de la inexistencia: no hay nada ni nadie, hay un *hay* sin algo, sin nadie, siempre en exceso, y el exceso podría tal vez enunciarse paradójicamente como *hay-sin-hay*: un enunciado que es, por su contrariedad, imposible. [Un mundo-sin-mundo, un yo-sin-yo, un Dios-sin-Dios; en *esto* sin fundamento y sin consistencia, ¿qué? Creo que esta pregunta no tiene respuesta (salida), al menos teórica-conceptual...].

13 - Según M. Schutz, en las últimas conversaciones que mantuvo con Husserl éste le habría dicho que el sujeto trascendental “escapa a la muerte”. Puede parecer raro que el gran racionalista diga semejante cosa, pero es una puerta de entrada precisamente a la no-cosa... M. Fink, en el ya citado coloquio *Husserl* se pregunta: “¿El sujeto trascendental puede, hablando absolutamente, morir? O bien la muerte es un acontecimiento objetivo que pertenece a su objetivación mundana y no tiene ninguna verdad en su última interioridad trascendental?” (p. 372). En *Ideas* (II) Husserl dice que “... el sujeto puro NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo ‘entra en escena’ y de nuevo ‘sale de escena’. Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción” (ed. Fondo de Cultura Económica, p. 139); y por yo puro entiende “aquel que Descartes captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre”, aunque luego hubiese cometido la desgracia “fatal” de convertir a ese *ego* en una Sustancia. Dice E. Housset que “para evitar el realismo trascendental la reducción conduce a una des-sustancialización radical del sujeto [...] y así el sujeto puede acceder a la pura presencia de sí, a la ‘sub-

jetividad trascendental como lugar de origen de toda donación de sentido y de toda verificación de ser” (p. 153). Para Schutz la muerte del otro como subjetividad trascendental pondría en cuestión la hipótesis de una “pluralidad de sujetos trascendentales”; en esta observación me parece que se deja de lado precisamente la imposibilidad de morir del yo-trascendental, porque precisamente ese yo trascendental carece de tiempo y de sustancia a morir; la muerte física del otro implica la extinción de su yo-empírico, pero es imposible hablar de la muerte de un yo-trascendental (y lo mismo podríamos decir que ocurre con el yo trascendental kantiano). Las palabras “escapa a la muerte” son metafóricas, porque en realidad el sujeto trascendental carece de las condiciones propias del morir: no hay un quien de o para la muerte. No se origina ni cesa: está, *hay* (tal vez sea éste su misterio, su absoluto).

14 - El problema último es la posibilidad de un solipsismo fenomenológico; o el desafío de constituir una intersubjetividad (la “humanidad”) constituyente del mundo de todos los hombres. A eso se abocó fundamentalmente en la *Crisis*. No hay dos “yo”; el yo-trascendental es una dimensión o un estado del yo al que se llega mediante la reducción o puesta entre paréntesis de lo no-absoluto, de todo aquello que puede ser remitido-a otra cosa como fundamento; ese punto i-referencial o absoluto es el sujeto, o conciencia o yo *trascendental* (vacíos). A ese segundo sujeto Husserl lo llamó (como si fuera un *lapsus* teórico que señala su límite) “mónada”. El problema posterior, que se le plantea al idealismo y lo lleva a sostener la intuición intelectual como paso pático o éxtasis al otro, a lo otro, es el de fundar en teoría dicho paso. ¿Se trata, entonces, de un salto infundado, o por analogía, dado por Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* al pasar de la subjetividad trascendental a una intersubjetividad trascendental? ¿Es posible fundar teóricamente una intersubjetividad monádica a partir de la subjetividad trascendental? Husserl va a dar un rodeo a través del cuerpo orgánico del extraño y de la presentación que le es propia; dice que “su lado físico [del cuerpo orgánico] que indica lo psíquico, apresetándolo”, es decir trayéndolo consigo y presentándolo al presentarse: lo físico y lo psíquico se conjugan en la

apresentación. “El otro es una modificación de mí mismo” (*Meditaciones...*, p. 182), un “análogon”: dicho con otras palabras, “en mi mónada se constituye representativamente otra mónada”. La presentación debe considerarse en su sentido fuerte y no meramente circunstancial: el otro soy yo mismo y yo mismo soy el otro, esta sería la mejor manera, paradójica, de decirlo (así lo dijo, entre otros, Rimbaud). El problema es que yo no puedo ser sin otro (“yo soy otro”, o, dicho fenomenológicamente, yo soy en o como intersubjetividad constituyente): “El ser extraño presentado trasciende mi ser propio” mediante una modificación que “es inherente al sentido mismo como un elemento del sentido”; se trata de la constitución en el *ego* propio de un *ego* extraño como propio [Heidegger lo dice de otra manera pues plantea como existencialista (digamos, como presupuesto) el ser-con (se entiende: ser-con-otro); y de alguna manera da el mismo “pistoletazo” de los idealistas alemanes (ver el “salto” que plantea en su *Parménides*: “Pensar el ser requiere en cada instancia un salto a través del cual *saltamos* en lo abismal [...]” (ed. Akal, p. 193))]. Así como el ser-en (ser-en-el-mundo) tiene su antecedente en la intencionalidad, el ser-con tiene su correlato en la intersubjetividad y en el mundo-de-la-vida (sobre esto volveremos más adelante)]. El mundo-de-la-vida es previo al conocimiento [nueva semejanza, al menos, con Heidegger]. Lejos de todo solipsismo Husserl reconoce, y esta es una constante de su pensamiento al menos desde la década de los años 20, la esencialidad del mundo y de la comunidad de los seres humanos: “Naturalmente todo ello no vale tan sólo para mí, yo individual; nosotros al vivir en común tenemos previamente dado el mundo en cuanto que vale-como-siendo, mundo al que en la comunidad pertenecemos, en cuanto mundo para todos nosotros y previamente dado en este sentido de ser” (*Crisis*, p. 113). Este mundo-de-la-vida, pre-dado, plantea interrogantes “sumamente enigmáticos” y que producen “asombro”... E. Husserl: “el mundo es una estructura de nuestro ser” (p. 236, 242). De esta manera el mundo está engarzado en la intersubjetividad y ésta no puede dejar de imprimirle su sello teleológico; de allí, de esta co-pertenencia esencial, la deriva ética de la fenomenología: “la responsabilidad respecto al sentido del mundo es una estructura a-priori de nuestro ser” (244). Hay una comunidad humana constituyente del

mundo pre-dado como suelo originario, como mundo originario, como mundo-histórico. “La responsabilidad del filósofo [en esta perspectiva que linda con lo religioso] es la de arrancar a la humanidad de la limitación en la que tiene tendencia a encerrarse, manteniéndola despierta a la conciencia de la totalidad”. En las páginas finales de la *Crisis* Husserl resume casi elegíacamente su recorrido filosófico, en un tono, situado más allá del propio Husserl, hegeliano...

15 - Creo que Husserl no pudo superar el límite idealista de la fenomenología, a pesar de su intento por recuperar una *humanidad absoluta* y su historicidad. *Ego* trascendental, Espectador absoluto, intersubjetividad trascendental, Espíritu (absoluto)... en última instancia son diversos nombres de una “razón absoluta” o “subjetividad absoluta (subjetividad trascendental en el sentido último)” (p. 268). Y es en este punto donde se produce la explosión-implosión de la filosofía como absoluta racionalidad teleológica. Este quiebre de la filosofía en su cúlmene implica un giro epocal hacia lo que Heidegger llamó “otro comienzo”; la filosofía se desprende de su fundamento en cuanto *telos* racional absoluto de la humanidad en cuanto intersubjetividad absoluta, e inicia la errante dispersión esencial de la “modernidad”. Hölderlin (¿Novalis, Kleist?) y Nietzsche estuvieron entre las primeras víctimas de este descalabro de la Razón y quienes se aventuraron por los nuevos caminos de lo que aceptaríamos llamar el “nuevo pensamiento” (en realidad un *afuera-de*). “Víctimas” por cuanto *pagaron* con locura el estallido de la metafísica. Por supuesto que el acontecimiento de la “muerte de Dios” (que es muerte de los fundamentos, del *logos*) no puede reducirse ni a dos ni tampoco a una serie de nombres, se trata de un acontecimiento histórico que implica simultáneamente un retroceso de recuperación de heterodoxias y herejías por donde a través de la historia filosófica de occidente se ha filtrado lo *otro* de la racionalidad dominante (ya se trate de sofistas, de cínicos, estoicos, místicos, libertinos, revolucionarios) acompañando como una sombra a veces trágica y a veces burlesca la historia de la onto-teo-logía. (Hay que tener siempre presente que toda teología es -según Hegel- una *antropología*, y que a mi juicio esta conversión abre un inmenso campo para el “nuevo comienzo”).

16 - Lo que cae ente todo es el *yo-sujeto-dios*... como *fundamento sustancial*; caída a la que considero en la órbita de la idea de *infinito* de Descartes, sin tener en cuenta aquí su historicidad, ante todo mística (me refiero las experiencias místicas y de las subsiguientes expresiones teóricas de los místicos). Los libros sobre la “arqueología” del sujeto de Alain de Libera me parecen de primera importancia porque muestran cómo el establecimiento del *sujeto* fue fruto de una larga lucha ideológica, y cómo su crítica fue también el resultado de otra lucha que termina, aunque no se termine nunca, con lo que he llamado estallido-de-la-filosofía. Pero retomemos los dos nombres adelantados. Hölderlin con su idea de “todo-entodo” y de lo *abierto* (lo aórgico) se desligó prematuramente del idealismo de Schelling y de Hegel (me permito remitir a la p. 317 y ss. de *Exceso y donación*, donde trato extensamente el tema). Por otra parte el recorrido completo de la obra de Nietzsche está penetrado por la constante crítica al “principio de individuación”, desde *Los orígenes de la tragedia*, pasando por el “ya no hombre” del *Zarathustra*, hasta el grito final del “yo soy Prado”, y “yo soy todos los hombres”. “Yo soy todos los hombres” no es un enunciado teórico, pues sin un sujeto de la enunciación no puede haber enunciado teórico, lo que hay es un hueco, y más allá hay otro hueco y otro y otro... nunca hay llegada a algo, un *fundamento*, donde apoyar o *fundar un sentido* (*ya se trate de un yo-sujeto o de un dios*). ¿Y como la Voluntad somete el *todo* a una *idea* Heidegger ubicó a Nietzsche en el punto donde culmina la metafísica sin considerar que la “locura” nietzscheana abre a un afuera sin-hombre (su “ya no hombre”, su “más allá del hombre”, su “yo soy Prado” y “todos los hombres”) desplazando así la problemática schopenhaueriana de la “Voluntad”, salvo que éste sea un nombre insostenible a partir de la caída del “hombre”].

17 - Respecto al problema de la inmanencia-trascendencia. Inmanencia o trascendencia ¿de quién y de qué, si no hay *sujeto* ni *objeto*? Podemos decir que hay “algo” (sillas, árboles, pensamientos, deseos...), y podemos suprimir el algo y dejar sólo el *hay* (¿puede “haber” sin algo que haya, o sea un puro y previo *haber* de nada? ¿un *hay* que sea la mera posibilidad o potencia de que haya algo? Sí, porque para que haya tiene que

estar dada la posibilidad de que haya, en caso contrario no habría, y es evidente que *hay-no-nada*). Al *hay*, a (eso) previo a todo lo que hay, lo podemos llamar Dios, o yo, o mundo, o ser, o voluntad, o Bien; pero al decir que *hay* sólo un *hay* (sin más) estamos en lo que podríamos denominar inmanencia (todo es *hay*) del *hay* (o realidad, o presencia del *hay*) y como el *hay* nunca está cerrado, terminado o clausurado, sino siempre abierto a un *más-que-el-hay* este que *hay*, al cual lo podríamos nombrar trascendencia. La palabra “hay”, como la palabra “absoluto” o “todo”, o “Dios”, no menta una realidad sino una pre-realidad, es decir lo abierto, lo indeterminado, lo ilimitado-infinito. Hegel al decir “trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta” en realidad plantea mediante la contradicción un desplazamiento de la dicotomía. Es imposible sostener el todo, el absoluto, el yo-sujeto, el mundo, o Dios, como si se tratara de cosas, de entes cerrados, limitados o clausurados, de entes finitos; por el contrario: siempre, hablemos de lo que hablemos, afirmemos o neguemos lo que afirmemos o neguemos, se trata de lo *abierto*, y lo *abierto* siempre está en exceso, siempre excede, es *más* que... (*eso* de lo cual san Anselmo dijo: “no lo máximo que se puede pensar sino más que lo que se puede pensar”, *más-que-el-pensar*, más que la hipérbole del pensar: un *otro* inalcanzable y a la vez efectivo); se trata de ideas (regulativas y/o trascendentales en cuanto fundan toda posibilidad) o de lo propiamente incognoscible. Absoluto es, pues, lo que no puede ser-Absoluto, el infinito no puede *ser*-infinito, Dios no puede *ser*-Dios, y lo mismo el yo-sujeto no puede ser yo-sujeto, *el Ser* no puede *ser*. No se puede cerrar lo abierto. El uno, el ser, dios, el mundo, el yo-sujeto, son, en este sentido, formas, no “realidades”, un *real-sin-realidad*. El exceso, el más, imposibilita la realidad, la efectividad. El *hay* es (sin ser) la presencia como manifestación absoluta en proceso del Absoluto que no puede realizarse como Absoluto. Está más allá o fuera de toda dicotomía: como pasivo-activo, inmanencia-trascendencia, sujeto-objeto, bueno-malo, temporal-eterno, etcétera. No hay palabras para el *hay*, es lo indecible, no por imposibilidad sino por in-existencia, por des-ser.

18 - Si uno se instalara en el Absoluto sería imposible hablar de potencia como poder-ser, porque todo ya sería. En el Absoluto no puede haber

quien y no puede haber algo que no se sea. La potencia aristotélica (y averroísta) está limitada por la realidad, pero podría ser que toda potencia fuera realizada (en Dios, vale decir en “todo”, no faltaría nada). En este espacio de teorización por supuesto que no puede haber determinación del Absoluto (o de Dios), y menos que nada la de “ser”. Si uno (el yo, el sujeto) no es, no se entiende cómo podría “recibir” algo. “No faltaría nada” en lo dado empírico, pero éste siempre está corrompido o desestabilizado trascendentalmente por el *más* del *Acontecimiento*. Y se trata de imágenes y no de paradojas.

19 - *Nada* es una palabra que no dice nada, o la nada es algo de lo que no podemos decir nada, y si pudiésemos decir algo la nada dejaría de ser nada; por defecto no se puede decir nada de la nada (sería contradictorio con esa “nada” decir algo de ella que no es), y por exceso se puede decir todo. Pero no podemos enunciar una nada sustancial, por el hecho del solo enunciar ya *hay*, en ese *hecho*, una no-nada. La nada es negada por el puro enunciado. “Nada” es una palabra, no una realidad, salvo que hablemos de una nada determinada: por ejemplo si decimos que una mesa es nada de pájaro... (lo cual, por otra parte, no es absolutamente cierto). Si el yo “es” (y si *es* siempre será “algo”), ¿para qué llamarlo yo? Yo y ser serían lo mismo. Pero si el yo no es el sujeto del verbo ser (yo soy tal o cual cosa), entonces ¿qué es? ¿una sustancia de la que “ser” sería un atributo? ¿qué sería entonces ese atributo? ¿“yo” sería una palabra para designar una sustancia, el nombre de una sustancia? ¿qué sustancia? ¿o una nada-de-sustancia, de cosa o de ente? ¿entonces qué...? Ya el “qué” es un exceso, una presuposición... Una rosa es, pero el Ser no es, porque de ser sería “algo” ente, como es “algo” una rosa. Todas las cosas son, pero el Ser no es una cosa, por lo tanto no puede ser una cosa. Dicho de otra manera: lo Absoluto no puede ser lo relativo, o lo infinitamente grande no puede ser lo pequeño, aunque lo relativo esté incluido en lo absoluto y lo pequeño en lo grande: el problema es la dimensión abierta por el *más que ser*, o, digamos, por lo *imposible*.

20 - Tanto inmanencia como trascendencia son idealidades. No hay ni inmanencia ni trascendencia: hay el *hay*, sin inmanencia y sin trascenden-

cia. Hay árboles, casa, galaxias, electrones, hombres... pero no hay "mundo", no hay un objeto-mundo; a los árboles, casas, galaxias, etc. los llamamos "mundo"; mundo es el *nombre* que le damos a la totalidad ideal, porque no puede ser una totalidad real (en la medida en que nadie puede efectuar tal totalidad). Y lo mismo ocurre con la palabra *yo-sujeto* y con la palabra *Dios*: nadie puede pensar, ver, imaginar, un "yo", un "sujeto" o un "dios"; se trata de palabras o "ideas" que afirman una realidad-irreal. Lo mismo ocurre con las palabras inmanencia y trascendencia. Inmanencia quiere decir que sólo hay lo que hay, incluso dios sería el nombre de lo que hay, o a lo que hay lo podemos llamar dios (Spinoza), como darle cualquier otro nombre: ya sea sustancia, voluntad (Nietzsche), ser, etcétera, y luego sacar las conclusiones de esta afirmación. Trascendencia quiere decir que hay *más* que el *hay*, o que el *hay* no puede cerrarse en ninguna totalidad, ya sea que se la llame dios, yo-sujeto, ser, etcétera. Pero tanto la inmanencia como la trascendencia son ideales, si el *hay* nombra lo abierto absoluto caen tanto la inmanencia como la trascendencia: no hay un mundo que se pueda trascender, y tampoco hay un mundo que no se pueda trascender, porque no-hay-mundo. La idea cartesiana de infinito, lo mismo que el "más allá del ser" platónico, destruyen toda sustancia, toda dicotomía, toda esencia. De allí la indecibilidad, el no poder decir ni decidir respecto al *hay*, salvo el hay-hay, o la *tautología* como lo "abismal". Vuelta a la sofística: no podemos conocer, no podemos decir, nadie entiende; ¿qué? el *hay* en cuanto tal, el hecho de que haya no-nada (el no-nada reemplaza el clásico "algo"). El "hay" excluye absolutamente la Nada (hay, por ejemplo, nada de viento, nada de rojo, etc., pero no Nada o nada-de-nada). Tal vez este *hay*, este infinito abierto, al que siempre se lo ha reducido mediante reificaciones antropológicas, al que siempre se lo ha nombrado, determinado, vuelto ídolo, como si fuera una necesidad del hombre darle consistencia a lo abierto, al caos, sea lo (único) ante lo que se pueda cantar, danzar, alabar, implorar, en actos sin telos, de "puro amor" sin objeto, sin mérito, porque sí, como florece la rosa (Angelus Silesius) que sólo es una rosa una rosa una rosa una rosa (Gertrude Stein)... "de nadie"... Tal vez hemos llegado al fondo, es decir, no hay fundamento de ninguna clase: ni yo-sujeto (nunca, aunque el cerebro se

mostrase en totalidad, encontraríamos un “yo”, una cosa-yo, un sujeto); ni mundo, ni dios, ni ser, ni razón, ni voluntad, en cuanto *fundamento trascendente*. No hay sentido, ni origen, ni finalidad. Entonces el pensamiento debe pensar *aquí*; dejar que el pensamiento piense, que el árbol arbole, que el alma almee, que el hay hayee...

21 - Luego, desde lo *abierto*, ¿no podemos volver a las palabras? En realidad nunca hemos abandonado las palabras, porque el *hay* y las *palabras* son nombres distintos de lo mismo: “lo” *abierto*. Diría que el habla no habla y que el pensamiento no piensa, como si hubiese un habla (como sujeto) y un habla que es hablada por el habla (o un pensamiento pensado por el pensamiento) lo que es contradictorio. El habla no puede hablar sino que vuelve sobre sí y se capta repitiéndose. El habla no puede hablar porque el habla no es distinta del habla (y lo mismo ocurre con el pensamiento). Decimos que el hombre habla, pero esto es imposible porque hombre=habla=pensamiento. ¿Cómo alguien o algo desde fuera del habla (o sin habla) podría hablar? Decir que el hombre habla es una tautología, no hay nada más que un habla-que-no-habla, que no puede hablar porque siempre sería sí misma. Si el habla hablase lo hablado por el habla seguiría siendo habla.

22 - El habla... no hay quien hable desde fuera del habla. La pregunta por quién habla el habla, carece de sentido: el habla-no-habla, pero... el habla es puramente habla; dicho de otra manera: el Habla-Habla. No hay adentro ni afuera del Habla. *Hay* y Habla son lo mismo; pero entonces ¿quién dice *hay* o habla? El *Habla* dice *hay* y habla; el *Hay* dice hay y habla. Lo Abierto=Hay=Habla=Ser=Yo=Dios. El Pensamiento necesariamente piensea y el Yo yoea, todo se subsume en lo Abierto-abiertea... Ruidos...

23 - Blanchot dice que en cierto “modo” (¿en qué modo?) “Uno está por encima de Dios” (aclara: del Dios que tiene “un nombre pronunciable”); y dice que esto es así “quizá” para evitar que se le agregue a Dios algún “calificativo, empezando por ‘bueno’ y sobre todo ‘divino’”. El Uno

como más-allá-de-Dios recuerda el platónico “más allá del Ser” o del Bien, y lo aproximo al presupuesto “trascendental”. Aceptemos que el Uno sea uno de los tantos nombres del presupuesto de todos los nombres posibles, y que en consecuencia carezca de nombre (el presupuesto del nombre no puede tener nombre, salvo las letras sueltas y disparatadas del innombrable “Dios” bíblico). Lo Uno-trascendental, entonces, “que rigurosamente escapa del pensamiento” (igual a lo anterior: porque es el presupuesto del pensamiento). Lo uno “que no prescribe nada” está por sobre la Ley, siendo también la posibilidad de la Ley (*La escritura del desastre*, p. 119 y ss.). ¿Cuál es la relación del Uno con el *hay*, con ese *hay* “que no es ni ser ni nada, ni bien ni mal, y sin el cual todo se desmorona o, por lo tanto, ya se ha desmoronado. Y, sobre todo, el *hay*, como neutro, se burla de la pregunta que se refiere a él...” (*idem*, p. 60; yo subrayo). ¿El *hay* sería otro nombre del desastre? ¿El desastre como vaciamiento del todo en marcha hacia la “nada” innombrable? Se engañaría quien buscarse denominar o determinar lo *trascendental* como algo pasible de búsqueda. Tal vez tendría que hablarse del *hay-del-hay* y no simplemente del *hay*, de esta manera se impediría toda sustancialización del *hay*. Si uno dice que hay casas no debe pensarse que el *hay* está o es forma de la casa, sino, más bien, que el *hay* sostiene la casa sin ser algo: ni la casa ni el *hay* son algo; esta conjunción es ininteligible. “El desastre... ruptura con cualquier forma de totalidad” (*idem*, p.68).

24 - Respecto a lo que llamo estado-de-expectativa: se trata de una expectativa seca, carente absolutamente de esperanza (*abandonad toda esperanza*), una expectativa sin configuración, sin ningún más allá que la realice incluso borrándola nominalmente. Si de alguna manera se configura la expectativa deja de ser expectativa y se vuelve cosa (ídolo). Decir, por ejemplo, “algo habrá”, suprime la expectativa pues el “algo” desplaza la expectativa sin satisfacerla, pues la expectativa sigue indemne; lo mismo sucede si decimos “dios”, “voluntad”, “sustancia”, “sujeto”... Todo nombre que satisfaga la expectativa la suprime e instaure de nuevo la expectativa. La expectativa es de nada, o pura-expectativa. Pero ¿es posible una expectativa que no espera nada? Primero debe reconocerse